



HAL
open science

Échos kantiens et hégéliens dans *Les Misérables* de Victor Hugo

Stéphane Haber

► **To cite this version:**

Stéphane Haber. Échos kantiens et hégéliens dans *Les Misérables* de Victor Hugo. *Le Philosophoire*, 2021, 55. <hal-04367096>

HAL Id: hal-04367096

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04367096v1>

Submitted on 29 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Échos kantiens et hégéliens dans *Les Misérables* de Victor Hugo

Stéphane Haber

Résumé

Comment lire philosophiquement *Les Misérables* ? Dans la période récente, c'est une approche sociale et politique qui a été privilégiée, en particulier chez Macherey et chez Badiou. Bien que parfaitement légitime et éclairante, elle doit cependant être complétée : le roman de Victor Hugo non seulement supporte différentes interprétations, mais les encourage explicitement. On est loin du monolithe mélodramatique et humanitaire auquel on le réduit parfois. L'article cherche à montrer que cette pluralité devient sensible dans certains moments clés de l'ouvrage qui entrent clairement en résonance avec certains motifs de la pensée de Kant (en particulier autour du Devoir) et de Hegel (en particulier autour de l'idée d'une rationalité de l'Histoire).

Abstract

How can we read *Les Misérables* philosophically? In recent years a social and political approach has found favor, particularly in the analyses of Pierre Macherey and Alain Badiou. Although perfectly legitimate and enlightening, this is not sufficient in itself: not only is Victor Hugo's novel open to different interpretations, it explicitly encourages them, for it is far from being the melodramatic humanitarian monolith to which it is sometimes reduced. The article seeks to show how this plurality comes to light in certain key moments of the novel which clearly resonate with motifs in the thinking of Kant (particularly around the question of Duty) and in Hegel (particularly around the idea of the rationality of History).

68 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

Louis Aragon a joué un rôle majeur dans la lecture « de gauche » de Victor Hugo au XX^e siècle, celle qui met en avant les souffrances et les révoltes du peuple. Mais les deux ouvrages essentiels qu'il a consacrés à l'écrivain (*Avez-vous lu Victor Hugo* ?¹ et *Hugo poète réaliste*²), ont comme particularité de se focaliser sur la poésie plutôt que sur la prose. Pour Aragon, l'ouvrage essentiel de Hugo, c'est d'ailleurs *Châtiments*, dont il a magnifiquement retrouvé l'esprit satirique et vengeur au moment des combats de la Résistance³. Ce n'est que plus tard que *Les Misérables* ont, en quelque sorte, bénéficié à leur tour de cette bienveillance nouvelle – alors que les lectrices et les lecteurs avaient, jusque-là, sûrement été gênés par le côté mélodramatique et moralisant de l'ouvrage, si étranger au marxisme, devenu la source principale d'inspiration intellectuelle de la gauche de l'après-guerre en Europe et dans le monde. De ce point de vue, l'ouvrage de René Jurnet et Guy Robert, *Le Mythe du peuple dans Les Misérables*, publié aux Éditions Sociales en 1962, marque un tournant. Selon les auteurs, que l'on sent inspirés par les luttes sociales et politiques de leur époque, le centre de gravité des *Misérables*, c'est le récit de la vie puis de la mort de la barricade de la rue de la Chanvrière (dite aussi de la rue Saint-Denis), un moment par lequel les classes populaires, exclues de la vie collective, tentent d'affirmer leur dignité et leur énergie créatrice. Le sens du livre serait donc d'abord politique⁴.

Ce retour en grâce mettait fin à la vieille antipathie marxienne et marxiste pour Hugo. Ses effets indirects sont perceptibles chez certains auteurs contemporains qui, développant des projets de recherche originaux, n'en rattachent pas moins certaines de leurs idées à Marx. Pierre Macherey, lisant *Les Misérables*, voit ainsi dans le roman le déploiement d'une « mythologie de l'obscurité et de la profondeur »⁵ qui aboutit à donner à la littérature, en une percée essentielle, un accès à l'expérience des masses. Alain Badiou, quant à lui, écrit en 2015 qu'« il y a dans le livre une méditation très profonde sur la fonction

1. Paris, Éditions Français Réunis, 1952.

2. Paris, Éditions Sociales, 1952.

3. Voir *Le Musée Grévin* [1943], Paris, Le Temps des Cerises, 2011.

4. « C'est du côté du peuple que Hugo se range, c'est au peuple qu'il donne ce qu'il croit avoir de meilleur en lui, sa foi en la conscience et en l'homme. Le peuple, c'est pour lui l'âme confuse et bonne d'Éponine, la générosité et l'intrépidité de Gavroche, c'est Fantine la frêle victime innocente, et Jean Valjean, le juste souffrant et triomphant,

tous sortis des profondeurs de la misère ». *Op. cit.*, p. 88.

5. Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF, 1990, p. 85

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 69

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

de la révolte et de l'émeute – et, plus précisément, sur le rapport entre révolte et vérité ». « N'est-ce pas dans la seule révolte, ajoute-t-il, que quelque chose de la vérité historique et politique est ressentie, rencontrée, expérimentée ? »

Il y a là une orientation parfaitement légitime. Certes, par bien des côtés, *Les Misérables* se rattachent sans grande originalité à un moment de l'histoire du roman européen auquel ont participé des auteurs majeurs tels que Dickens et Dostoïevski. Dans ce moment, la détresse des classes socialement infériorisées des grandes villes contemporaines appelle non seulement des descriptions « réalistes » qui soient à sa hauteur, mais suscite aussi une sorte d'acte d'accusation global contre la civilisation bourgeoise moderne. Face à ces situations, les auteurs en question pensent moins à une révolution sociale qu'à une sorte de renouvellement énergétique des intuitions éthiques issues du christianisme évangélique. D'où la mise en avant chez eux des expériences de rédemption et des vertus personnelles, à commencer par la bonté, allant parfois jusqu'à l'esprit de sacrifice, qui complètent l'expression d'une sympathie diffuse pour le peuple. Mais bien que relevant clairement de ce modèle (auquel le naturalisme zolien, en France, mettra sèchement un terme), *Les Misérables* se distinguent par leur étonnante valorisation « populiste » de l'insurrection. Cette valorisation donne raison aux interprétations post-marxistes de l'ouvrage de Hugo. Car il y est bien question de l'intuition radicale-démocratique d'un peuple aspirant à renverser la société existante et se faisant acteur de l'histoire.

La place spéciale du livre « Paris étudié dans son atome », qui ouvre la troisième partie des *Misérables*, montre bien cette singularité.

Ce qui s'y exprime, l'attention à l'enfance souffrante et humiliée, mais aussi énergique et courageuse, source de lumière dans la nuit sociale

6. <https://www.revue-ballast.fr/victor-hugo/>. Sur la centralité supposée de

l'épisode de la barricade dans le roman de Hugo, voir aussi Jean Maurel, *Le Vocabulaire de Hugo*, Paris, Ellipses, 2006, p. 81 : « Le roman ne parle pas de la barricade, n'en fait pas le décor de la reprise fictive d'un événement historique, mais la barricade est son modèle, sa chose. »

7. Même si Hugo lui-même ne recule pas, dans ses écrits politiques, devant le thème de la révolution prise comme une sorte de symbole global d'avenir, ni ne rejette l'idée selon laquelle les progrès à venir sont suspendus à la survenue de révolutions concrètes. Voir par exemple *Oeuvres complètes de Victor Hugo, Actes et Paroles II*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1938, p. 124 : « Dédaignez ces offres de marche en avant petit à petit, tenus aux lisières par les princes. Nous sommes dans le temps de ces enjambées formidables qu'on appelle révolutions. Les peuples perdent des siècles et les regagnent en une heure. »

70 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

contemporaine, est certes commun à Hugo et à ses contemporains, à commencer par Dickens. Mais si les deux premières parties du roman de l'écrivain français sont des récits de déchéance – exclusion, pauvreté, incarcération, abandon, prostitution, et, finalement, réinsertion impossible –, c'est l'apparition de la figure souriante du « gamin », insolent et gouaillieur, qui commence la lente reconquête de l'espoir et emmène progressivement *Les Misérables* dans des directions inattendues : « Paris a un enfant et la forêt a un oiseau, écrit Hugo ; l'oiseau s'appelle le moineau ; l'enfant s'appelle le gamin. Accouplez ces deux idées qui contiennent, l'une toute la fournaise, l'autre toute l'aurore, choquez ces étincelles, Paris, l'enfance ; il en jaillit un petit être. »

Mais de ces étincelles jaillit aussi une vision du monde qui affirme fièrement sa continuité avec l'élan émancipateur de 1789, si étranger à Dickens ou à Dostoïevski.

En effet, dans ces pages, Hugo n'associe pas d'abord les progrès de la justice et de la raison à la grave maturité propre à l'âge adulte, selon une orientation classiquement intellectualiste prégnante depuis Kant. C'est au contraire de l'enfance frondeuse et blagueuse que l'on attend un sursaut historique qui promettra aussi bien l'enrichissement d'une

culture rompant avec le conservatisme et le conformisme (« Il y avait de cet enfant-là dans Poquelin [Molière], fils des halles ; il y en avait dans Beaumarchais ») que la mise en mouvement des sociétés, grâce à la diffusion des idéaux stimulants de dignité et d'égalité (« proclamez les droits, chantez les Marseillaises, semez les enthousiasmes [!]10). Il y a là le signe d'une fidélité au thème de la libération par la dérision et la bonne humeur que l'écrivain faisait lui-même remonter à Rabelais. Les avancées historiques, la remise en cause des aliénations, ont besoin de sujets joyeux, raison pour laquelle l'avant-dernière partie des *Misérables* (« L'idylle rue Plumet et l'épopée rue Saint-Denis ») développera en parallèle une histoire d'amour qui finira bien et un drame politique. Ainsi, c'est tout un imaginaire de la souffrance et surtout de la vitalité populaires qui s'exprime de manière condensée dans la peinture élogieuse du « gamin », si stratégique dans l'organisation de l'ouvrage.

8. *Oeuvres complètes de Victor Hugo, Romans IV*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1909, p. 287.

9. *Ibid.*, p. 300.

10. *Ibid.*, p. 306.

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 71

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

Macherey et Badiou ont donc raison de proposer une lecture sociale et politique des *Misérables* : le sérieux de la critique sociale et l'enthousiasme propre à l'élan de la révolte y règnent incontestablement. Mais jusqu'où est-il permis d'aller dans cette direction ? Notre thèse sera que de telles approches, qui, entre autres enjeux, aboutissent à diminuer la distance entre Hugo et Marx, n'éclairent qu'une partie du paysage. Pour le dire platement : Hugo joue sur plusieurs tableaux. Et, le sachant, il mobilise des idées hétérogènes qui, par les tensions qu'engendrent leur rapprochement, donnent en partie son sens au livre. Afin de donner du poids et une certaine cohérence à ces éléments extérieurs à la vue sociale et « populiste » et parfois éloignés d'eux, nous allons tenter de montrer qu'ils peuvent se rattacher à des constructions philosophiques nettement distantes de ladite vue – en l'occurrence, la pensée de Kant et celle de Hegel. Sans qu'il soit question d'influence, puisque Hugo ignorait presque tout de ces deux auteurs, il existe en effet certains aspects importants de la réflexion hugolienne dans *Les Misérables* que l'on peut associer, d'une façon inévitablement lâche, mais pas non plus trop imprécise, à quelques motifs caractéristiques de ces philosophes. Or ces motifs s'éloignent des préoccupations socio-politiques mises en avant dans les lectures post-marxistes récentes ou ne s'y rattachent que de manière très indirecte. Ils cherchent ailleurs, tout simplement. Philosophant à sa manière, retrouvant de son propre mouvement des thèmes kantien et hégélien, le roman de 1862 préserve donc de façon réfléchie l'espace d'une certaine variété d'idées, d'une certaine complexité, qui font sa richesse.

Hugo, la philosophie, les philosophes

Repartons de la question des rapports entre Hugo et la philosophie.

Exposé à un enseignement rigide presque exclusivement fondé sur le latin et la rhétorique, le jeune Hugo ne semble avoir pas manifesté de goût particulier pour l'enseignement philosophique qui lui a été dispensé. Son professeur, Jean-Baptiste Maugras, a fait paraître un *Cours de philosophie*¹¹ dont on peut penser qu'il reflète son enseignement de l'époque au Collège royal Louis-le-Grand. Maugras, dont les références historiques sont généralement limitées aux XVII^e et XVIII^e siècles, y apparaît comme proche, dans son style comme dans

11. Paris, Labitte, 1822.

72 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

ses prises de position, de Locke et de Condillac. La logique lui semble être comme le cœur de l'apport philosophique, au risque d'une certaine sécheresse. Peu d'éléments dans l'ouvrage relèvent de la philosophie pratique, ce qui reflète sans doute une situation politique où la libre discussion sur des matières réputées sensibles (politiques ou religieuses)

n'avait guère de chances de s'épanouir, à plus forte raison dans les établissements d'enseignement sous le contrôle de l'État. L'esthétique et la philosophie de l'art ne sont pas évoquées. Abordant l'histoire de la philosophie, Maugras, dont les sources d'information semblent peu nombreuses (essentiellement, le livre de Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, magnifique synthèse, par ailleurs, grâce à laquelle le public francophone du début du siècle a commencé à se familiariser avec l'évolution intellectuelle qui va de Kant à l'idéalisme allemand et au romantisme), s'en prend assez grossièrement, en même temps qu'à l'École écossaise, à l'auteur de la *Critique de la raison pure*, traité de perroquet jargonnant¹².

Cette rencontre ratée avec la philosophie d'institution (à laquelle Victor Cousin contribua plus tard à donner une légitimité intellectuelle sur des bases assez proches des idées de Maugras) a certainement renforcé chez Hugo une indifférence qui s'explique surtout par une certaine configuration culturelle où il a joué un rôle majeur. D'une façon qui contraste fortement avec les développements de l'idéalisme allemand et de ses suites (par exemple le jeune hégélianisme ou la pensée de Schopenhauer), la richesse exceptionnelle de la vie politique, littéraire et artistique des années 1830-1840 n'a pas en France été alimentée ni même commentée par des travaux théoriques amples et originaux comparables à ceux qui, après coup, nous paraissent avoir marqué la pensée philosophique européenne de cette époque. Ainsi, personne (et il n'est pas dit que cela fut un mal) n'y a été en mesure de reproduire le geste de Hegel contestant explicitement en Allemagne la figure du poète-penseur romantique qui place l'Art au-dessus de tout (Schiller, Goethe, Fr. Schlegel...) et cherchant, comme au terme d'une surenchère grandiose, à le supplanter au moyen d'un Système « scientifique » lequel, malgré de substantielles innovations, se place, du point de vue de la forme (le « traité »), dans la continuité des écrits d'Aristote ou de Descartes. Par la fermeté de sa réflexion aussi bien que par l'ampleur encyclopédique des connaissances qu'il mobilisait, Comte aurait probablement pu transformer cet état de fait. Mais, en 12. *Ibid.*, p. 548.

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 73

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

adoptant dans ses écrits le style des réformateurs sociaux extravagants ou des fondateurs de cultes religieux plus ou moins bizarres de son époque, il a contribué à brouiller sa propre image, faisant ignorer sa force en même temps que son originalité. Aux yeux de beaucoup de ses contemporains, il fut un prophète parmi d'autres, passant presque inaperçu. Même si son contenu ne tient guère les promesses de son titre, le recueil de Victor Hugo paru en 1834, *Littérature et philosophie mêlées* (qui traite essentiellement de critique littéraire et de politique), suggère donc l'essentiel à propos de l'état d'esprit de la génération romantique : le « grand écrivain » y apparaît comme un penseur qui, prenant en charge toutes les questions essentielles, y compris politiques, ne s'attend guère à recevoir de leçons de la part de théoriciens professionnels installés dans la pure argumentation rationnelle et donc détachés de la création artistique vivante.

Cet abaissement de la philosophie chez Hugo s'exprime de façon explicite dans le *William Shakespeare* (1864). En effet, il est frappant que, dans le Panthéon solennel qu'il constitue sous prétexte de commenter le dramaturge anglais, les grands écrivains occupent toutes les meilleures places. Bien sûr, tous les inventeurs et les créateurs, philosophes compris, ont droit à être honorés si leurs contributions ont joué un rôle positif. Un principe de tolérance s'impose évidemment. « Cet homme solaire, écrit Hugo, ce sera tantôt le savant, tantôt le voyant, tantôt le calculateur, tantôt le thaumaturge, tantôt le navigateur, tantôt l'architecte, tantôt le mage, tantôt le législateur, tantôt le philosophe, tantôt le prophète, tantôt le héros, tantôt le poète. La vie de l'humanité marchera par eux. Le roulement de la civilisation sera leur tâche¹³. » Mais en réalité, l'idée qui se fait progressivement jour dans le livre,

jusqu'à tout occulter, c'est que des auteurs majeurs de la littérature (occidentale) tels que Homère, Dante ou Shakespeare ont développé des visions du monde si riches, si puissantes, si différenciées qu'elles suffisent, dans leur variété même, à alimenter la réflexion et la création, voire l'éducation. Au fond, le grand écrivain, comme penseur, est meilleur philosophe que les philosophes, ne serait-ce que parce qu'il rend compte des méandres de la vie et des folies du destin. « Le poète philosophe parce qu'il imagine. C'est pourquoi Shakespeare a ce manquement souverain de la réalité qui lui permet de se passer avec

13. *Oeuvres complètes de Victor Hugo, Philosophie II*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1927, p. 97. Dans cette édition, certains textes de Hugo datant de différentes périodes ont été rassemblés sous le titre quelque peu trompeur de « Philosophie ».

74 Stéphane Haber
Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

elle son caprice. Et ce caprice lui-même est une variété du vrai. Variété qu'il faut méditer. À quoi ressemble la destinée, si ce n'est à une fantaisie¹⁴ ? » On retrouve ici la valorisation romantique de l'imagination créatrice, laquelle, dans son irrationalité apparente, rencontrerait en fait très exactement le monde, parce que le monde est soumis aux mouvements erratiques et à la variété imprévisible. Même s'il se sent loin de leurs idées, le simple fait que les grands auteurs des Lumières françaises, de Montesquieu à Diderot, aient été à la fois des théoriciens et des écrivains (reconnaissant un certain privilège de la fiction) confirme Hugo dans cette approche centrée sur l'art.

Car il s'agit bien au fond pour le Hugo du *William Shakespeare* de renverser la méfiance platonicienne à l'égard des artistes, dont Homère fut l'une des premières cibles. Ainsi, sous sa plume, les philosophes, ceux qui, du moins, selon le canon scolaire actuel, forment la succession des grands noms de la tradition philosophique occidentale, ne se voient-ils assignés aucune fonction autonome dans la Culture. Hugo les cite bien, mais de façon plutôt accidentelle. Aristote, par exemple, n'est mentionné qu'à titre de savant naturaliste, représentant un stade dépassé de l'évolution des sciences : « Je me figure le micrographe de Delft, venant conter au philosophe de Stagyre les vingt-sept mille facettes de l'oeil de la mouche ; voyez-vous la mine qu'Aristote ferait à Leuwenhoëck¹⁵[?] ».

D'Ursus à Renouvier

Cette défiance a l'égard du *discours* philosophique n'exclut cependant pas l'expression d'une grande sympathie pour les *individus* qui, conformément à la tradition venue de l'Antiquité, se sont vus philosophes, au sens d'une forme de vie guidée par la recherche méditative de la sagesse. Ainsi, comme le Michelet de *La Sorcière*, Hugo aime ces personnages solitaires, en marge de la société mais proches de la nature, savants autodidactes et taiseux obstinés, sauvages fantasques, toujours rudes au premier abord quoique sincèrement bons. Dans *Les Travailleurs de la mer*, c'est à un pêcheur de crabes insociable et réprouvé, dont le seul loisir consiste à jouer du biniou seul sur la lande battue par les vents, que le narrateur prête les méditations cosmiques

14. *Ibid.*, p. 110.

15. *Ibid.*, p. 618.

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 75

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

les plus profondes. Dans *L'Homme qui rit*, Ursus, saltimbanque et médecin, faux misanthrope et vrai ami des gens dans le besoin, condense toutes ces figures. Or, à ses propres yeux, le mode d'existence qu'il s'est choisi est bien celui d'un philosophe (sur la roulotte délabrée qu'il habite, nouveau tonneau de Diogène tiré par un loup à l'humeur fluctuante, se lit cette fière inscription : « Ursus, philosophe ») et Hugo semble l'approuver parfaitement dans ce choix.

On devine l'identification à l'oeuvre. En réalité, pendant toute la période de l'exil (1851-1870), il y a eu une omniprésence de la préoccupation philosophique, même si elle a pris très rarement la forme, familière à l'époque contemporaine, d'une réflexion ancrée dans les textes de la tradition philosophique. Elle s'est exprimée dans des notes

de travail, des exposés théoriques intercalés dans les romans et les discours, des poèmes philosophiques (par exemple *Dieu*, qui se veut à la fois une méditation théologique et une recherche sur l'histoire des religions). De façon très classique, Hugo y conçoit la recherche philosophique comme une tentative de répondre à des questions fondamentales (Dieu, l'âme, la liberté, le sens du monde et de la vie...), mais utilise également ce terme pour désigner des réflexions plus spécifiques. Dans *Les Misérables*, par exemple, certaines digressions généralisantes sont expressément présentées comme des contributions à un genre de discours que Hugo nomme « philosophie sociale »¹⁶. Ce moment philosophique atteint l'une de ses expressions les plus abouties dans ce que l'on a appelé la « Préface philosophique » des *Misérables*, qui, finalement retirée, ne fut publiée qu'à titre posthume¹⁷. Elle n'a jamais rencontré l'attention des historiens de la philosophie. Sans doute son originalité a-t-elle été jugée trop incertaine. Et, effectivement, ce texte d'une cinquantaine de pages développe des problèmes qui, historiquement, avaient depuis longtemps été mis en avant dans des textes aussi fameux que la *Profession de foi du vicaire savoyard* de Rousseau ou la *Critique de la raison pratique* de Kant. Hugo n'est

16. *Oeuvres complètes de Victor Hugo, Romans V*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1909, p. 177 : « Notre civilisation, oeuvre de vingt siècles, en est à la fois le monstre et le prodige ; elle vaut la peine d'être sauvée. Elle le sera. La soulager, c'est déjà beaucoup ; l'éclairer, c'est encore quelque chose. Tous les travaux de la philosophie sociale moderne doivent converger vers ce but. »

17. Elle fut éditée pour la première fois dans l'édition complète Imprimerie nationale/Ollendorf au début du XX^e siècle. La récente publication du texte par Pierre Laforge (GF, 2020) sous le titre *Philosophie* constitue la première édition séparée de ce texte.

76 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

d'ailleurs pas loin de leurs conclusions. La « Préface » commence par une méditation sur la nature immense, complexe, mystérieuse et chaotique dont l'être humain fait partie. Mais elle bifurque ensuite vers le thème selon lequel la responsabilité, résumée dans la volonté de refuser le mal et de le combattre, autrement dit la liberté d'affirmer le bien, attesterait de l'existence d'une âme distincte de l'ordre matériel et naturel ; elle impliquerait aussi de postuler l'existence de Dieu, en tant qu'il donne force et sens à ce combat. Comme chez Kant, Dieu fait donc l'objet d'une sorte de foi rationnelle. Il est ce à quoi on ne peut ne pas croire tant que l'on garde une sorte de confiance minimale dans le monde – une confiance qui, loin d'être optionnelle, s'avère d'ailleurs inhérente, selon les deux penseurs, à tout engagement un peu sérieux. Sans connaître ce texte, Charles Renouvier, bien conscient de la spécificité de l'époque de l'exil, a fait le pari d'un Hugo plutôt sobre et fiable sur le plan philosophique. Son ouvrage, *Victor Hugo le philosophe*¹⁸, qui reprend des articles publiés antérieurement, marque (en même temps que certains brillants textes de Jean-Marie Guyau¹⁹) l'apogée, destinée à rester longtemps sans lendemains, de la réception de Hugo en philosophie.

Renouvier aurait pu deviner que Hugo s'était nourri, parce qu'il y était prédisposé, d'une sorte de littérature qui, déjà marginale à son époque, fut rapidement discréditée et que, en kantien raisonnable, lui-même pourrait se permettre de rejeter dans les ténèbres précritiques. Dans *Terre et ciel* de Jean Raynaud, que Hugo connaissait, il est ainsi question longuement d'une transmigration des âmes à travers différents mondes et différents astres, selon un système compliqué de peines et de récompenses²⁰... Disons qu'une grande partie de la pensée d'expression française du XIX^e siècle (Comte, Fourier, et même

le Balzac de l'étrange *Séraphîta*, l'exprimaient précocement, chacun

18. Charles Renouvier, *Victor Hugo le philosophe*, Paris, Armand Colin, 1900.

19. Voir en particulier *L'Art d'un point de vue sociologique*, Paris, Alcan, 1889,

Deuxième partie, chapitre III. Le Hugo de Guyau est moins kantien que schillérien, au sens des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Il serait un auteur (penseur plus que philosophe, d'ailleurs) qui, sollicitant, par la vertu de l'imagination, des affects puissants et des pensées élevées chez ses lectrices et ses lecteurs, cherche à fonder esthétiquement une communauté humaine plus belle, plus large, plus profonde.

20. Jean Raynaud, *Philosophie religieuse. Terre et ciel*, Paris, Furne, 1854.

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 77

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

à sa façon, Pierre Leroux plus tardivement²¹) a été imbue de l'idée d'unité ou de solidarité – unité des contraires, unité des générations humaines en dépit de la mort, unité du vivant par-delà la spécificité anthropologique, unité de l'homme et du cosmos – et qu'elle a cherché à la clarifier en l'opposant, souvent obsessionnellement, au christianisme, visant à produire un dogme alternatif. Le fait est qu'une partie du public cultivé de cette époque a montré une tolérance durable face aux expressions les plus audacieuses, voire les plus délirantes (par exemple dans le spiritisme), de cette intuition. Pourtant, Renouvier ne pense pas que Hugo s'en soit tenu à ces discours (qu'il voit comme un héritage de l'âge religieux adopté par une imagination personnelle qui ne se donne aucune limite), même si leur influence sur l'écrivain est peu contestable.

Cette impression se confirme facilement. Ainsi, les lectrices et les lecteurs des *Contemplations* (l'œuvre qui représente sans doute le mieux et de la façon la plus ample la position existentielle de l'auteur à l'époque de l'exil) ont pu être troublés par certaines pages où l'écrivain semble se rallier à des conceptions métaphysiques inspirées par le thème de la métempsychose, semblant même en faire le dernier mot de sa quête de sens. En leur sommet métaphysique, *Les Contemplations* parlent bien ce langage (dans le poème intitulé « Ce que dit la bouche d'ombre »), comprenant la métamorphose des âmes d'une façon qui fait penser à Raynaud. Cependant, l'ouvrage se termine... par une dédicace déchirante à une disparue bien particulière (Léopoldine Hugo) dont tout laisse à penser qu'elle reste, dans la mort, une âme fermement attachée à son individualité terrestre impérissable, à laquelle on peut s'adresser pour entrer en communication avec elle (« À celle qui est restée en France »). Oubliée, la transmigration cosmique ! Plusieurs images de la mort coexistent en tout cas dans le recueil. Un poème

21. Malgré les dissensions de l'époque de l'exil, Leroux fut certainement le philosophe dont les vues possèdent le plus d'affinités avec Hugo. Sa réflexion esthétique s'inspire d'ailleurs du romantisme français, et il fut, dès 1829, l'un des premiers commentateurs sérieux du poète (« De la poésie de style », *Œuvres complètes de Pierre Leroux*, Genève, Slatkine, 1978, vol. 1, p. 324-338) qu'il cherche à situer philosophiquement dans l'évolution de l'art et de la civilisation. Pour lui, Hugo, comme poète, au plus proche de la nature et du monde sensible, est panthéiste. L'ouvrage théorique le plus achevé de Leroux, *De l'humanité* (1840), qui lie l'affirmation de l'unité du genre humain, la nécessité du progrès historique et la réalité de l'âme individuelle, exprime sous une forme doctrinale certaines idées essentielles de l'écrivain, bien qu'en marquant plus la distance par rapport au christianisme.

78 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

(« *Cadaver* ») se permet même, comme par provocation, de chercher dans une autre direction encore, très différente des deux autres (métempsychose, persistance individuelle), qui est plus proche du matérialisme lucrécien que des dogmes des religions traditionnelles : la mort comme dé-composition de l'organisme individuel permettant à la nature globale de se régénérer : « Je vais être oiseau, vent, cri des eaux, bruit des cieus, / Et palpitation du tout prodigieux ! – / Tous ces atomes las, dont l'homme était le maître, / Sont joyeux d'être mis en liberté dans l'être²². » Cette pluralité des approches poético-métaphysiques de la mort en dit long sur le mode de pensée philosophique à l'œuvre dans *Les Contemplations* (dont la mort constitue un thème majeur, peut-être le thème majeur). Ce qui importe, c'est l'état d'esprit qui donne lieu aux spéculations, plus que le contenu refroidi de ces spéculations elles-mêmes. Il y a d'abord une quête d'authenticité et de vérité qui, prenant certes peut-être un peu trop ses aises avec l'exigence de cohérence, n'hésite pas à explorer différents motifs, à puiser à des sources parfois hétérogènes pour s'affirmer et se relancer au fil des affects ou des humeurs de la vie.

Pour Renouvier, ce qui reste de la philosophie de Hugo, une fois retirée ce que l'on doit à une inspiration mythologique ou mystique

débridée dont il reconnaît l'influence, ou même, parfois, à une sorte de matérialisme ou de panthéisme, c'est un déisme rationaliste d'inspiration morale, une position simple mais robuste dont les résonances kantienne ne peuvent manquer de frapper. Si donc l'écrivain a eu *beaucoup* d'idées sur quantité de sujets que l'on peut qualifier de philosophiques, des idées qui sont même souvent justes malgré les exagérations emportées, admet Renouvier, il existe tout de même une hiérarchie en leur sein. « Victor Hugo est aussi, quand il y pense, un *criticiste* : quand il y pense, nous voulons dire quand la croyance en l'immortalité de la personne, à la personnalité divine, à une loi providentielle autre que le développement des vertus immanentes de la Chose, l'oblige à revenir aux idées de liberté et de devoir²³. » Le texte de la « Préface » des *Misérables*, en tout cas sa conclusion, qui nous en-

22. Victor Hugo, *Les Contemplations*, Paris, Classiques Garnier, 1985, p. 385.

23. *Op. cit.*, p. 301.

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 79
Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

gagement moral, croyance à l'âme et foi en un Dieu personnel, semble confirmer cette vue de façon limpide²⁴. Éclairante dans ses grandes lignes, reconnaissant sans détours en Hugo un philosophe et un philosophe en gros bien inspiré, l'approche néokantienne de Renouvier pose cependant des difficultés inextricables. Est-il si simple d'extraire le bon rationalisme de la mauvaise mythologie en ramenant la portée philosophique d'une oeuvre littéraire au premier de ces éléments ? Est-il sain de demander, au nom de l'abîme supposé exister entre raison et imagination, une réduction si drastique de la complexité des idées « philosophiques » d'une oeuvre qui, sur ce plan, s'est voulue crânement syncrétique et exploratoire ? Très nettement, les interprètes récents de l'oeuvre de Hugo répondraient *non* à ces deux questions, et pour des raisons tout à fait louables. Bornons-nous à quelques exemples. Jean Gaudon²⁵, plus que comme un amateur de dogmes, voit Hugo comme un penseur-poète en recherche, et surtout problématisant de façon intense sa plongée dans les mystères obscurs et les envers de la vie visible : c'est cette plongée elle-même qui formerait l'objet des *Contemplations*, non pas les vagues fragments de vérité qu'elle a pu permettre de saisir aux yeux du poète. Myriam Roman²⁶ montre bien comment la prétention philosophique des oeuvres en prose de Hugo, partout présente, partout visible, s'organise selon des thématiques variées et récurrentes qui ne se laissent pas réduire aux grandes questions métaphysiques. Didier Philippot²⁷ reprend l'un des aspects de l'ontologie romantique, très présent chez l'auteur des *Contemplations*, à savoir la valorisation du possible (le latéral, le non-advenu, le sous-jacent), bien plus intéressante, au fond, que les propos que, traditionnel, Hugo, suivi par Renouvier, considérait lui-même comme explicitement philosophiques (Dieu, l'âme, le cosmos...).

Dans ce concert de lectures nouvelles, il reste cependant une place pour l'identification de grandes tendances qui, comme Renouvier l'avait soupçonné, nous ramène du côté des grandes références de la

24. On a pu évoquer les côtés spinozistes de ce texte et plus généralement de la pensée de Hugo. Voir par exemple, Pierre Macherey (« Spinoza lu par Victor Hugo »,

in André Tosel, Pierre-François Moreau, Jean Salem, *Spinoza au 19^e siècle*, Paris,

Publications de la Sorbonne, 2008, p. 255-267). Les affinités kantienne semblent

pourtant plus manifestes.

25. Victor Hugo. *Le temps de la contemplation*, Paris Flammarion, 1969.

26. Victor Hugo et le roman philosophique, Paris, Champion, 1999.

27. Victor Hugo et la vaste ouverture du possible, Paris, Classiques Garnier, 2017.

80 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

philosophie de langue allemande de la fin du XVIII^e et du début du

XIX^e siècle.

Kant, le Devoir

Partons de ce qu'il y a de plus explicite dans le rapport hugolien à

Kant.

L'auteur de la *Critique de la raison pure* est d'abord le héros secondaire

d'un des ouvrages de Hugo, un long poème philosophique

assez méconnu intitulé *L'Âne*, rédigé pendant l'exil et publié en 1880. Mais le voisinage de l'animal éponyme, qui monologue en alexandrins presque sans trêve sur des dizaines de pages, ne laisse pas d'alarmer. Et, de fait, Kant ne joue le rôle que d'un faire-valoir, sans que ses idées n'interviennent : Hugo ne s'y intéresse manifestement pas du tout. Bavard, amer, railleur, passablement misanthrope, l'équidé aux grandes oreilles, malgré le grand homme qui lui est opposé, ne trouve pas vraiment d'adversaire à sa mesure. C'est sans doute pourquoi l'ouvrage n'a jamais, lui, trouvé son public. Zola s'était indigné de son contenu lors de sa parution, y voyant une attaque aberrante contre la science, et Renouvier, non sans motifs, l'avait déclaré tout simplement mauvais²⁸. Sans doute Hugo y a-t-il creusé de façon trop insistante, voire monotone, une veine sceptique ou pessimiste qui n'est pourtant pas dominante chez lui, et où il n'est pas le plus à l'aise : la veine dans laquelle, au vu des stagnations et des reculs historiques contemporains, on s'agace de la bêtise et de l'orgueil humains (le baudet n'a pas de mal à sortir grandi de l'affaire), comme de la lenteur des « progrès » devant lesquels les masses ont pourtant pris l'habitude de s'extasier. Sur le fond, maintenant, le point commun le plus évident entre Kant et Hugo est l'insistance non utilitariste sur la puissance d'interpellation du Devoir : c'est leur porte d'entrée dans le champ de la réflexion morale. Exagérément occupé par le détail de l'analyse kantienne (une doctrine que Hugo aurait approximativement retrouvée), Renouvier passe trop vite sur cette évidence. Cette puissance d'interpellation s'exprime selon les deux auteurs au moment où les agents sont exposés à des *dilemmes*. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, c'est le dilemme de l'emprunteur qui commence à donner corps au propos, 28. « C'est de toutes les oeuvres de Victor Hugo certainement la plus gâtée par l'excès de sa faculté maîtresse [l'imagination sans frein] ». *Op. cit.*, p. 297.

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 81

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

jusqu'à fort abstrait, du philosophe : *me sachant insolvable, ai-je le droit d'emprunter de l'argent, même à des individus riches et peu recommandables ? Une force en moi me dit non, me dit que c'est malhonnête, que c'est contraire au Devoir*. Dans *Les Misérables*, des hésitations semblables se trouvent rapportées dans un chapitre célèbre intitulé « Une tempête sous un crâne » : *un innocent s'apprête à être condamné pour un acte dont je suis responsable. Puis-je laisser faire, sachant que ma condamnation entraînerait des catastrophes pour de nombreuses personnes qui dépendent de moi ? Une force en moi me dit que sauver l'innocent en me dénonçant est ce qu'il faut faire malgré tout*. Bien sûr, dans les deux cas, le choix final, coûteux pour l'agent, ne se dégage qu'après une délibération intérieure conflictuelle : c'est le signe, justement, qu'il y a devoir. Mais l'exemple de Hugo apparaît moins surmoïque que celui de Kant, identifiant d'abord l'accomplissement de ce devoir à un choix entre deux maux et non à une humiliation des intérêts du sujet. L'asymétrie provient également du fait que, dans les deux exemples, le penseur ne semble pas prendre position de la même manière par rapport à ses personnages. Si Kant approuve évidemment l'emprunteur qui renonce, Hugo semble plus ambivalent. Il insiste sur le fait que les catastrophes annoncées se produisent en effet, laissant à réfléchir après coup sur la légitimité d'une résolution finale qui a fait tant de dégâts. D'ailleurs, son personnage, Jean Valjean, hésite, vivant les événements décisifs (l'auto-dénonciation) dans une sorte d'automatisme hallucinatoire. Il se laisse porter, comme absent, par l'enchaînement des événements jusqu'au moment de la confrontation avec l'accusé, où tout semble se clarifier parce qu'il voit en celui-ci un double. Contrairement à l'attente que Hugo a malignement créée chez le lecteur (« Eh bien, dit-il, prenons ce parti ! faisons notre devoir ! sauvons cet homme ! »²⁹ – alors qu'il tergiversera encore), la délibération intérieure et le sentiment du devoir n'ont pas suffi. Que faut-il en conclure ?

D'une part, la fermeté d'âme finale et la droiture héroïque de Valjean

sont admirables. Il ne fait pas de doute que l'écrivain cherche à nous le faire saisir, mettant ainsi en valeur le principe vertical du devoir auquel on obéit *parce qu'il le faut*, absolument parlant, c'est-à-dire en dehors du réel, de l'histoire. Le hasard des événements qui ont conduit 29. *OEuvres complètes de Victor Hugo, Romans III*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1908, p. 234.

82 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

Valjean jusqu'au moment où il se dénonce publiquement a rencontré une sorte de nécessité. Hugo est d'ailleurs, de façon générale, tout à fait à l'aise avec les conceptions morales déontologiques. Ainsi, au début de *Napoléon le petit*, le Bonaparte de décembre 1851 est d'abord décrit comme un être *immoral* : c'est quelqu'un qui a trahi sa parole, qui s'est soustrait à ses obligations constitutionnelles et donc à la promesse qu'il avait faite de les respecter, ouvrant les vannes de l'abjection. Par contraste, le sentiment du devoir l'emporte chez les opposants au coup d'État et les proscrits, quels que soient les désagréments et les risques. Dans *Les Contemplations*, Hugo endossera non sans exaltation ce rôle de porte-parole austère et tenace de l'obligation morale, de prophète de la lutte résolue contre le Mal : « Je suis le poète farouche,/ L'homme devoir,/ Le soufflé des douleurs, la bouche/ Du clairon noir³⁰. » Mieux encore : sensible à la connotation héroïque de l'idée de devoir (absente du très trivial exemple kantien), il n'est pas étranger au motif selon lequel l'adhésion au devoir et l'acceptation du sacrifice peuvent communiquer.

Mais, d'autre part, on peut penser que le roman ne se limite pas à ce point de vue. Ainsi, ce que Valjean fera *plus naturellement* dans la suite du roman, sans être exposé à des dilemmes et sans se sentir écrasé par le Devoir (par exemple, arracher un enfant en détresse des griffes de gens malfaisants, secourir des pauvres, épargner un condamné à mort, sauver un blessé, etc.) a quelque chose de plus vrai et de plus profond. De moins ambigu, en tout cas. Son moment « kantien » ne devait donc sans doute représenter aux yeux de Hugo qu'un point de départ, le franchissement d'un seuil critique à partir duquel la pratique des vertus de bienveillance et de courage s'impose plus spontanément, dans le calme propre à cette résolution évidente qui est immanente à une vie qui a trouvé sa voie.

Reste pourtant le fait massif qu'il existe une veine morale dans *Les Misérables* qui traverse de façon manifeste certains motifs kantien et se distingue nettement des aspects socio-politiques de l'ouvrage mis en valeur chez Macherey et Badiou, se révélant peut-être plus profonds qu'eux. Car, dans le roman, même si ce n'est pas tout, sans l'existence d'individus qui ont le sens du devoir et font leur devoir, rien n'est possible.

Qu'une partie de l'énergie morale ainsi constituée s'exprime dans 30. *Op. cit.*, p. 339. Voir aussi, dans le même style, *Châtiments : OEuvres complètes de Victor Hugo, Poésie IV*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1910, p. 295 « Je ne verrai pas ta rive qui nous tente,/ France ! hors le devoir, hélas ! j'oublierai tout./ Parmi les éprouvés je planterai ma tente./ Je resterai proscrit, voulant rester debout. »

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 83

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

la lutte politique, c'est incontestable. Mais elle a des sources et des débouchés qui sont loin d'y ramener systématiquement.

Hugo, Hegel et les hégéliens

On l'a rappelé : pour Kant, pour Hugo, pour Renouvier, la foi rationnelle en l'âme et en Dieu provient de cette confiance minimale en l'existence d'un monde sensé qu'a inévitablement celui ou celle qui agit en s'engageant pour le Bien/contre le Mal. Cette foi rationnelle se situe au centre de la réflexion philosophique, elle est en tout cas une de ses conclusions majeures. On est au contraire dans une ambiance hégélienne quand on pense que, avec pareille démarche, nous restons trop rivés à nos souhaits, nous n'avons aucune prise forte sur le monde, nous ne nous installons pas encore dans l'épaisseur rugueuse du réel. L'idée est alors de larguer les amarres pour prendre le monde tel qu'il va, dans sa richesse, dans ses structures, dans les processus et les développements qui le traversent. Il y a une consistance en elle-même

intéressante du monde social et historique comme un fait premier qu'il faut affronter à son propre niveau, y compris dans ses aspects les plus sombres et tragiques (ce que Hegel appelle « le négatif »), avant de le juger. Une certaine confiance dans le monde découle de cette orientation. Pour l'historien de la philosophie, Hegel apparaît comme un auteur qui a décliné avec précision certaines conséquences de cette conviction, l'élevant au niveau d'un repère de la pensée, donnant une grande densité à des motifs et à des idées qui, certes, lui préexistaient en partie et peuvent subsister sans lui, mais acquièrent par là une fécondité supérieure.

Un tel dispositif, pris au sérieux au point de prendre la forme d'une construction réfléchie, trouve-t-il des échos dans l'oeuvre de Hugo ? Dans l'ouvrage déjà mentionné, Renouvier regrette que Victor Hugo se soit rallié à une croyance au progrès historique qui, certes pas étrangère à Kant, s'est radicalisée chez Hegel au point selon lui de devenir dogmatique. Hegel apparaît comme une sorte de mauvais génie ignoré pour la génération romantique et les générations suivantes³¹. Même

31. *Op. cit.*, p. 4 : « Deux penseurs, H. Saint-Simon et Ch. Fourier, dès le commencement du siècle, ont fourni sur des plans différents la matière des idées qui, mêlées aux éléments moraux du panthéisme de Hegel et de sa philosophie de l'histoire, ont régné sur les esprits, en France, jusqu'à l'avènement de l'évolutionnisme, et préparé

84 Stéphane Haber
Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

s'il échoue à voir que ce penseur place l'idée d'une réalité effective du monde social et historique avant celle de progrès, qui ne lui est pas propre et sur laquelle il n'insiste guère, philosophiquement, le reproche de Renouvier est à considérer.

En fait, si l'on commence de nouveau avec la surface, les points de rattachement explicites de Hugo à l'univers hégélien sont peu nombreux. Dans les notes de travail qui datent en majorité de l'époque de l'exil et ont été recueillis sous les titres *Océan et Tas de pierres*, il n'est mentionné que comme un promoteur de l'athéisme³². Un long poème de la même époque intitulé *Religions et religion* le place au nombre des penseurs qui ont échoué dans leurs tentatives philosophiques – seul Lucrèce, une nouvelle fois, semble trouver grâce : « Les sept sages, pareils aux Cyclades, couverts/ De nuages, de flots, de brumes et d'hivers,/ Swift, Rabelais, Montaigne, Herder, Kant en détresse,/ Hegel sombre, et, là-bas, cette cime, Lucrèce³³. » C'est à peu près tout. Les influences communes ne manquent pourtant pas. Ainsi, Schiller, qui joue un rôle important dans la *Phénoménologie de l'esprit* (le dramaturge dans le chapitre V, le poète dans les dernières lignes de l'ouvrage), traduit, lu et joué en France à l'époque de la Restauration, fut l'une des sources de Hugo³⁴. Apparemment, les deux auteurs furent pareillement frappés par la figure de Karl Moor dans *Les Brigands*, à la fois fils bien né en rupture avec son milieu, grand révolté contre l'ordre social, aventurier et justicier rattrapé par un destin tragique. Hernani est manifestement l'un de ses descendants littéraires. Mais, en dehors de tels éléments, les recoupements restent rares.

De manière anecdotique, on se souviendra pourtant que, dans *Les Misérables*, Marius, pour tenter de gagner sa vie pendant ses études, apprend l'allemand et se fait traducteur d'Eduard Gans (1797-1839)³⁵.
l'évolutionnisme même. »

32. *OEuvres complètes de Victor Hugo*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, vol. 40, Paris, 1942, p. 463.

33. *OEuvres complètes de Victor Hugo, Poésie IX*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1928, p. 217.

34. Sur l'influence de Schiller, voir Charles Dédeyan, *Victor Hugo et l'Allemagne*, Paris, CDU et SEDES, 1964.

35. *OEuvres complètes de Victor Hugo, Romans V*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1909, p. 52 : « Sitôt levé, il s'asseyait devant un livre et une feuille de papier pour bâcler quelque traduction ; il avait à cette époque-là pour besogne la translation en français d'une célèbre querelle d'allemands, la controverse de Gans et de Savigny ; il prenait Savigny, il prenait Gans, lisait quatre lignes, essayait d'en écrire une, ne pouvait, voyait une étoile entre son papier et lui, et se levait de sa chaise en disant : – Je

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 85

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

Or celui-ci, dans la vie réelle, fut l'un des proches de Hegel, puis l'un des éditeurs de ses *OEuvres complètes*³⁶.

Le cas de Karl Rosenkranz (1805-1879) pose des problèmes d'une autre envergure. Auteur de la biographie « officielle » de Hegel, bon connaisseur de la culture française de l'époque, il a également publié une *Esthétique du laid* (1853)³⁷, dont le point de départ est proche de la « Préface » de *Cromwell*, l'un des textes essentiels du romantisme français, qu'il ne mentionne cependant que de façon allusive. Rosenkranz s'accorde avec Hugo sur l'insuffisance des théories du sublime qui ont fleuri depuis l'ouvrage fameux de Burke (*Enquête philosophique sur nos idées de sublime et de beau*, 1757), à commencer par la *Critique de la faculté de juger* de Kant (1790). S'il est intéressant de montrer que l'art peut viser autre chose que le beau entendu en un sens classique (harmonie, équilibre, grandeur, plaisir apaisant), il est problématique de réduire l'alternative recherchée à ce que suggère le thème du sublime (des forces déchaînées, exaltantes et extrêmes, qui provoquent des affects touchant au désagréable), trop étroit à l'usage. D'où l'intérêt du laid (mais Hugo parle plus volontiers de « grotesque », afin d'y associer une nuance comique). Car cette notion vise à englober tout ce qui, s'opposant au beau, peut être pourtant recherché par l'art en raison de sa richesse propre : le déséquilibre, l'exagération, le désagréable, le bas, la déstabilisation de nos attentes esthétiques. Derrière la catégorie de laid, sans doute abusive, c'est en fait, notons-le, tout le cortège des polarités romantique qui apparaît, depuis le commun jusqu'au diabolique et au monstrueux, lequel fut si apprécié par Hugo. Ainsi, la caricature (qui joue un rôle paradigmatique dans la réflexion de Rosenkranz) provoque une sorte de plaisir en grossissant ce qu'il peut y avoir d'étrange, de disgracieux, voire de choquant, dans un visage ou une silhouette, mais n'a rien à avoir avec le sublime. La Préface de *Cromwell* précise, de son côté, que le sublime devra être retrouvé dans le grotesque même et plaide pour une alliance de ces deux contraires. Pourtant, malgré cette proximité, le philosophe, qui saisit bien l'originalité des romanciers qu'il mentionne (Sand et Dickens, par exemple), reproche aux auteurs français de l'époque d'aller trop loin
vais sortir. »

36. Gans a effectivement été traduit en français, bien qu'après la période où se déroule l'action des *Misérables* : *Histoire du droit de succession en France au Moyen Âge*, Paris, 1846.

37. Traduction française de Sybille Muller, Paris, Circé, 2004.

86 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

dans l'autonomisation et même l'exaltation du laid. S'en prenant àprement à une pièce de Victor Hugo (*Le roi s'amuse*, 1832), il souligne que la valorisation du « laid » conduit son auteur à se complaire dans l'évocation de personnages extrêmes (un roi débauché et violeur, un bossu machiavélique, mais qui se révèle aussi être un père prêt à tout par amour de sa fille...), tout comme d'actions invraisemblables, basées sur des coïncidences folles et des coups de théâtre bizarres. On s'approche de l'absurde et de l'inconvenant. *En théorie*, peut-on ajouter, Hugo s'était certes voulu plus mesuré, préservant la tension entre le beau et son autre. « Il semble [...] que le grotesque soit un temps d'arrêt, un terme de comparaison, écrivait-il, un point de départ d'où l'on s'élève vers le beau avec une perception plus fraîche et plus excitée. La salamandre fait ressortir l'ondine ; le gnome embellit le sylphe³⁸. » Mais sa pratique soupçonne non sans raison Rosenkranz, assujettit en fait le beau à la puissance dissolvante et violente de la déformation recherchée pour elle-même.

On le voit, le philosophe allemand n'est pas disposé à abandonner un certain classicisme pour lequel le « laid », bien qu'intéressant, reste secondaire, parasitaire, contrastif³⁹. Face aux audaces du romantisme, il reste un observateur attentif, mais extérieur. Bien sûr, Rosenkranz se distingue de Hegel. Dans des pages importantes, il affirme ainsi que ce dernier n'a pas été jusqu'à reconnaître la possible valeur esthétique du mal, du crime, de l'horreur, du démoniaque⁴⁰, ce qui représente un

échec pour un penseur qui voulait ostensiblement faire sa place au « négatif ». Comme Marx dans un autre domaine, il marque ainsi les limites d'un Système qui, malgré ses prétentions, n'a pas su faire droit à l'irrationnel sous ses formes les plus puissantes, les plus vivaces. Mais, dans l'ensemble, on reste tout de même chez lui dans les sages limites de l'univers propre à l'*Esthétique* du maître de Berlin : la modernité artistique (que Hegel qualifiait justement de « romantique », voulant dire par là « occidental »), celle qui va loin dans l'attachement au mondain, au prosaïque, à la singularité individuelle, à l'insignifiant, au petit, au mélange ou même à l'avalissement des genres, est acceptée, moment nécessaire du développement de l'esprit, mais toujours avec

38. *Oeuvres complètes de Victor Hugo, Théâtre I*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1913, p. 17.

39. « Nous avons d'abord cherché le laid d'une manière générale dans le concept du négatif, de l'imparfait. Il est apparu que ce n'était pas quelque chose d'originel, mais seulement de secondaire, dont l'existence est déterminée par le beau. » *Op. cit.*, p. 374.

40. *Op. cit.*, p. 317-323.

Échos kantiens et hégéliens dans *Les Misérables* 87

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

des réserves. Cette modernité nous fait surtout saisir les limites de l'art en général. Elle nous fait comprendre la pesanteur irrémédiable qui l'affecte, pesanteur qui avait été voilée par la « noble simplicité et la calme grandeur » (Winckelmann) de la culture antique, telle qu'elle s'est manifestée de façon privilégiée dans les arts plastiques. La supériorité intrinsèque de la philosophie sur l'art, autrement dit la supériorité de la pensée sur la beauté, s'annoncent. Ce dont témoigne le livre tardif mais important de Rosenkranz, c'est donc que, entre le monde hugolien et le monde hégélien, le gouffre reste béant. Le négatif paraît plus radical chez Hugo, au point de rendre peut-être plus difficilement pensable la productivité de l'histoire.

Une méthode hégélienne dans *Les Misérables* ?

À un second niveau, plus profond, un certain rapprochement entre Hegel et Hugo peut cependant s'opérer, qui commence à nous ramener dans les parages du thème de la productivité de l'histoire.

Une singularité curieuse de l'un des ouvrages essentiels de Hegel, la *Phénoménologie de l'esprit*, est qu'il s'ouvre par une préface... qui commence de façon tonitruante par rejeter le principe même de la préface.

Les explications qu'on a coutume de donner dans une préface, en tête d'un ouvrage, pour éclairer les fins que l'auteur s'y est proposées, les motivations qui sont les siennes – et le rapport que cet ouvrage entretient selon lui avec les autres traités antérieurs ou contemporains qui portent sur le même objet – semblent non seulement superflues s'agissant d'un ouvrage de philosophie, mais même, compte tenu de la nature de la chose, inadéquates et contraires au but poursuivi.

Car quoi qu'il puisse convenir de dire dans une préface en matière de philosophie, et de quelque façon qu'on le fasse – par exemple en donnant un aperçu historique de l'intention et du point de vue global adoptés, du contenu général et des résultats obtenus, ou en produisant une combinaison d'assertions et d'affirmations quant au vrai, proférées contradictoirement – tout cela ne saurait être considéré valablement comme la façon adéquate d'exposer la vérité philosophique⁴¹.

Les raisons d'un tel rejet tiennent au privilège que Hegel accorde aux thèmes de la totalité (« Le vrai est le Tout ») et du développement

41. *Phénoménologie de l'esprit*, tr. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 27.

88 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

(« Le Tout n'est que l'essence s'accomplissant définitivement par son développement »). Autrement dit, les vérités importantes, en particulier celles que la réflexion philosophique est en mesure de présenter, ne se laissent pas résumer par quelques thèses desséchées ; elles impliquent, d'une part, un développement argumentatif englobant où chaque moment a sa valeur et, d'autre part, doivent intégrer la façon dont la conscience les découvre et en fait l'expérience par elle-même, à son propre niveau.

Notre hypothèse est que ces façons hégéliennes de penser éclairent

une partie du propos des *Misérables*. Partons d'un accès de mauvaise humeur de George Sand en 1862⁴². En allant très loin, et en ouverture du roman, dans la valorisation d'un prélat catholique, se demandait-elle, Hugo n'affaiblit-il pas le camp républicain auquel il appartient, un camp dont l'anticléricalisme forme l'un des premiers principes ? Pourtant, à y regarder de près, Myriel, l'ecclésiastique en question, apparaît comme un drôle de prêtre. Ainsi, face à un ancien conventionnel, il rend vite les armes quand on lui assène la thèse de la continuité entre christianisme et Révolution française, alors que, comme le savent les lecteurs et les lectrices de Hugo en 1862, l'Église catholique s'est, au XIX^e siècle, très largement ralliée à la Réaction. Cette particularité du personnage renvoie certainement à l'une des intentions directrices de l'ouvrage.

Au fond, pourrait-on dire contre Sand, Myriel *a tout compris*. Ce « juste », comme l'appelle Hugo, est aussi dans le vrai, éthiquement et philosophiquement : les idées de la Préface effacée des *Misérables* sont celles qui sont sous-jacentes à ses choix de vie. Mieux : il les incarne en les rendant attrayantes, en leur donnant une consistance vécue. Adeptes d'une existence simple, conforme aux préceptes évangéliques, proche de la nature, patient, attentif, bienveillant et secourable (jusqu'au déraisonnable, comme il le sera avec Jean Valjean) en particulier à l'égard des plus faibles, mais mordant à l'égard des puissants et des riches, il n'y a rien à lui reprocher. Il est un exemple. Pourtant, dépourvu de conscience politique, il a traversé les grands événements de la Révolution et de l'Empire sans les comprendre, sans même peut-être s'y intéresser (ce qu'illustre sa rencontre accidentelle avec Bonaparte, pendant laquelle il ne se montre capable, conformément à son caractère, que de lui adresser un bon mot sans conséquence) ; charitable, il n'a connu que

42. *Œuvres complètes de Victor Hugo, Correspondance II*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1950, p. 387

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 89

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

la générosité individuelle sans jamais s'interroger sur l'organisation sociale (les « lois ») qu'il faudrait changer. Bref, il ignore ce qu'est « la société » comme totalité réelle, alors que Hugo, comme Saint-Simon et Comte, bien qu'autrement, cherche bien à se placer sur ce plan⁴³. Son horizon est resté borné. C'est pourquoi, narrativement, il n'est dans le roman qu'un point de passage. En termes hégéliens, Myriel se situe dans le régime de l'*immédiateté*, ou encore de la naïveté. D'une certaine façon, l'un des enjeux du roman est là : comme retrouver les intentions de Myriel, qui sont bonnes, et leur donner une chance de se réaliser, parce qu'elles sont devenues conscientes, généralisables, conçues, bref, *médiatisées*. Comment passer de la charité à la justice, de la vertu au Droit, de l'histoire subie à l'histoire voulue, du peuple secouru au peuple agissant, de l'amour sentimental de la nature chez quelques-uns à la conscience universelle de la solidarité universelle ? La réponse de Hugo à cette question, réponse d'où sortent les péripéties de l'ouvrage, est claire : il faut pour cela l'épreuve du négatif, en l'occurrence de la misère.

On sait que le passage nécessaire par le nocturne, le souterrain et l'abject (l'équivalent moderne de la descente aux enfers) constitue le thème particulier d'un long passage de la fin des *Misérables* au cours duquel Jean Valjean, symboliquement, chemine à travers les égouts de Paris. Mais, d'une certaine façon, il forme aussi le motif dominant de l'ensemble de l'ouvrage. En traversant la misère, en la prenant en charge, en la comprenant, en la saisissant à la fois comme phénomène et comme expérience, ainsi que commencera à le faire Jean Valjean, c'est toute la profondeur de la sagesse de Myriel qui apparaîtra progressivement en pleine lumière, mais avec des enjeux démultipliés du fait de l'ensemble du parcours accompli. La réalité sociale et historique y sera intégrée. C'est pourquoi Hugo fera furtivement revenir le spectre du prêtre dans les dernières pages du livre, au moment de l'agonie de Jean Valjean. Nous ne sommes pas loin de l'idée de Hegel selon laquelle on

ne dit rien de significatif du monde ou de Dieu lorsque manquent « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »⁴⁴.

43. Voir par exemple le chapitre « L'onde et l'ombre », *Œuvres complètes de Victor Hugo, Roman III*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1908, p. 100-102 : la société représentée comme un navire qui avance dans la mer tumultueuse en laissant se noyer ceux qui sont tombés à l'eau.

44. *Ibid.*, p. 38.

90 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

Bien sûr, tout reste à faire. Certes, quelque chose a commencé, l'esprit émancipateur de la Révolution française a été déjà retrouvé, et même réinventé, donnant une nouvelle force aux impulsions venues de Myriel. Mais la mort de l'ancien forçat, totalement anonyme, absolument dépourvue de grandeur (il meurt de tristesse et de vacuité après le mariage de celle qui était devenue pour lui une sorte de fille adoptive, son seul objet d'amour), montre à quel point ce passage de témoin est incertain, inachevé, difficile, toujours à reprendre pour l'avenir. Quant à la génération suivante (celle de Marius et de Cosette), rien ne dit qu'elle saura faire s'épanouir les idées, les idéaux et les promesses que cette traversée des mondes obscurs (le « négatif », dans le vocabulaire de Hegel) a permis de faire émerger.

Certes, les adaptations populaires des *Misérables*, surtout au cinéma et dans la comédie musicale, ont le plus souvent fait comme si tout se terminait bien, comme si le mariage des deux jeunes amants achevait heureusement le cycle de leurs épreuves. La disparition de Valjean symboliserait alors le dépassement historique du malheur, l'effacement soulageant de l'austérité du Père. Mais les intentions de Hugo étaient sans doute plus ambiguës. Car, à la réflexion, Marius, à la fin du roman, fait tout de travers. Barbey d'Aurevilly, pourtant maître en hugophobie, jusqu'à la mauvaise foi inclusivement, avait peut-être vu juste en le traitant de benêt⁴⁵, au grand scandale, sûrement, des défenseurs du roman. Embourgeoisé après une période de Bohême, il semble en effet oublier ses anciennes convictions républicaines. Ainsi, sous prétexte de fidélité à une promesse familiale, il couvre d'argent un criminel endurci qui en fera, de façon prévisible, un usage abominable⁴⁶ ; sans même y penser, il assujettit son épouse, selon les lois du patriarcat le plus rétrograde ; ayant apparemment refoulé le souvenir de ses anciens compagnons de lutte politique, dont il n'est plus question, y compris l'héroïque gamin que fut Gavroche, il semble également, après l'avoir repoussé de son vivant, négliger la tombe de son bienfaiteur, Jean Valjean. Les dernières lignes du roman décrivent en effet, sans insister, cette tombe laissée à l'abandon au cimetière du Père-Lachaise.

Qui nous assure que Marius, en 1851, quadragénaire installé, ne fera

45. Jules Barbey d'Aurevilly, *Victor Hugo*, Paris, Crès, 1922, p. 59

46. *Œuvres complètes de Victor Hugo, Roman VI*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1909, p. 282 : « La misère morale de Thénardier, ce bourgeois manqué, était irrémédiable ; il fut en Amérique ce qu'il était en Europe. Le contact d'un méchant homme suffit quelquefois pour pourrir une bonne action et pour en faire sortir une chose mauvaise. Avec l'argent de Marius, Thénardier se fit négrier. »

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 91

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

pas partie de ces bourgeois effrayés et égoïstes qui se jetteront aux pieds de Bonaparte par haine du « désordre » – ceux-là mêmes que les *Châtiments* fustigent avec l'éloquence brutale que l'on sait ? Bref, l'héritage de Myriel est encore en réserve. Car il peut bien arriver qu'on lui préfère d'autres héritages, très matériels, comme cela semble être le cas de Marius, puisque l'ancien traducteur de Gans, désormais, Hugo y insiste, ne dit plus non aux comptes en banque bien garnis.

Ainsi, on discerne bien, et c'est le contenu même des *Misérables* qui l'indique, le sens que l'héritage éthique et philosophique légué par l'évêque a acquis au fil du temps et des épreuves. Il y a un sens de cette histoire, qui recoupe le sens de l'Histoire. Mais, à la fin, cet héritage n'a pas été encore accepté, conquis, acquis. Aucun digne légataire ne s'est dessiné à l'horizon. L'avenir attendra encore. Comment, juste après la noce, la tristesse ne reviendrait-elle pas ? On en conclura en tout cas

que, dans la vision de l'Histoire développée par l'écrivain, malgré la force des choses, tout est susceptible de s'enliser, et que ce qu'il y a de plus prometteur peut être oublié. C'est un des sens du livre que de l'illustrer, si l'on admet autre chose que la mièvrerie.

Cette pensée mitigée de l'avenir, souvent méconnue, est propre aux *Misérables*. Mais si l'on revient au point de départ et si l'on se demande pourquoi Hugo a renoncé à faire précéder son roman de la longue préface philosophique qu'il avait rédigée avec soin, une réponse se dégage. Ce texte assez « kantien » sur le fond aura eu un destin « hégélien » – mais au-delà de l'inconséquence de Hegel qui dénigrait l'idée de préface dans une préface. Et cela, non seulement parce que le point de vue du « devoir » individuel se voit progressivement étendu dans le roman lui-même jusqu'à la prise en compte du monde social-historique. Mais surtout parce que son auteur a peut-être finalement estimé son texte trop surplombant, trop « abstrait », lui préférant un développement par lequel ses idées, jamais reniées par l'auteur, sont suggérées ou engendrées sur le vif, par la vertu de l'expérience de la conscience, plutôt qu'assenées *a priori* par le penseur situé en surplomb sous forme de thèses ou de déductions purement intellectuelles.

L'histoire et les institutions

Passons au troisième niveau. Ce qui est typique de l'hégélianisme, c'est l'association entre une certaine conception du discours philoso

92 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

phique et une certaine vision de l'univers socio-historique. Pour ce second aspect, Hegel, bien que sensible à l'importance du fait historique de la révolte et de la révolution, ne les met guère en valeur comme des attitudes dont on pourrait admettre l'importance actuelle ou future. Il est bien plus porté à attirer l'attention sur le temps long de l'histoire et sa productivité propre, sur la « patience » à l'oeuvre dans les évolutions nécessaires dont nous pouvons constater les fruits, sur la solidité des institutions qui, en ce qu'elles ont de meilleur, expriment la consistance et la force de l'objectivité sociale en même temps que la fécondité du travail de l'histoire. L'attitude du révolté ou du révolutionnaire qui consiste à juger et à condamner le réel n'a plus sa place quand s'élabore une véritable *compréhension* du monde. Il y a là, insistons-y, des éléments argumentatifs qui relèvent moins de préférences personnelles (la banalité du conservatisme) ou de certains contextes circonstanciels que d'une logique théorique profonde. Or de tels motifs se retrouvent bien chez Hugo – et, encore une fois, moins sous la forme d'intuitions vagues qu'à titre d'idées explicitement défendues, justifiées puis illustrées, ce qui rend crédible le rapprochement avec Hegel.

En effet, *Les Misérables* esquissent occasionnellement une interprétation globale de l'histoire du XIX^e siècle français et européen. On peut en voir une expression condensée dans des textes comme celui-ci.

Bonaparte met un postillon sur le trône de Naples et un sergent sur le trône de Suède, employant l'inégalité à démontrer l'égalité ; Louis XVIII à Saint-Ouen contresigne la déclaration des droits de l'homme. Voulez-vous vous rendre compte de ce que c'est que la révolution, appelez-la Progrès ; et voulez-vous vous rendre compte de ce que c'est que le progrès, appelez-le Demain. Demain fait irrésistiblement son oeuvre, et il la fait dès aujourd'hui. Il arrive toujours à son but, étrangement. [...] Ainsi procède le progrès. Pas de mauvais outil pour cet ouvrier-là. [...] Waterloo, en coupant court à la démolition des trônes européens par l'épée, n'a eu d'autre effet que de faire continuer le travail révolutionnaire d'un autre côté. Les sabreurs ont fini, c'est le tour des penseurs. Le siècle que Waterloo voulait arrêter a marché dessus et a poursuivi sa route.⁴⁷

Nous retiendrons trois éléments. Premièrement, toute une série d'images et d'idées partagées par la plupart des philosophies de l'Histoire des XVIII^e et XIX^e siècles se retrouve ici : le progrès représenté

47. *Oeuvres complètes de Victor Hugo, Roman IV*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorf, 1909, p. 52

Échos kantien et hégélien dans *Les Misérables* 93

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

comme une grande force inéluctable et personnifiable qui transcende la volonté des individus, l'inutilité et la métabolisation des résistances apparentes (ce que Hegel nommait « ruse de la raison »), le déclin de la violence comme tendance de fond. Deuxièmement, Hugo identifie le Progrès aux progrès de l'*égalité sociale*, en insistant sur la forme paradoxale et inattendue qu'ils revêtent. Car ce qui caractérise le début du siècle pour lui, c'est que les puissants, qui, comme toujours, ont foulé aux pieds les populations, ont été aussi, à ce moment-là, par des voies différentes, des agents de la dislocation des hiérarchies. Troisièmement, comme l'indique la fin du passage (« c'est le tour des penseurs »), la propagation d'idées nouvelles est présentée comme la force motrice du nouveau cycle historique ouvert par la chute de Napoléon. Un espace public de création et de discussion s'organise et se renforce, des apprentissages collectifs longs et pacifiques se mettent en place. « Sous la restauration, écrit-il aussi, la nation s'était habituée à la discussion dans le calme, ce qui avait manqué à la république, et à la grandeur dans la paix, ce qui avait manqué à l'empire⁴⁸. » Mais, dans ce cycle, en raison de cette particularité (la parole plutôt que l'épée, la recherche du rayonnement culturel à la place des guerres d'invasion), les choses prennent du temps. Compte tenu du ralentissement inévitable du *tempo* des événements, l'historien doit apprendre à faire impartialement un sort à des figures de transition (comme le roi Louis-Philippe et son règne) qui n'ont pas complètement démerité, même si nous les croyons après coup condamnées par avance.

Dans *Les Misérables*, la critique sociale d'inspiration réaliste et l'exaltation « populiste » de la révolte ne sont donc pas seules, pas même dominantes, bien que l'atmosphère change à mesure que l'on avance dans le roman. Ces orientations se juxtaposent plus qu'elles ne s'articulent à une pensée de l'histoire qui rejoint certains motifs hégéliens : face à l'histoire, il s'agit de concevoir la patience productive des processus objectifs plus que de théoriser l'urgence des révoltes. On comprend ainsi les réserves que la violence politique ne peut manquer de susciter dans cette perspective. Faut-il forcer une histoire qui va en gros dans la bonne direction au risque de la faire dérailler ? Biographiquement, Hugo a été confronté à ce problème lors des nombreux épisodes révolutionnaires que la France a connus de son vivant. Sa réponse ne fut pas monolithique. On se souvient par exemple que les événements de juin 1848 ont été également vus par lui, tout comme

48. *Ibid.*, p. 7.

94 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

par Marx, comme une nouveauté historique bouleversante : il s'agissait d'une tentative inédite pour « le peuple » incarné par la classe ouvrière de s'emparer *tout seul et sur la base de ses propres intérêts* du pouvoir politique. Mais là où Marx percevait le commencement de quelque chose de prometteur (le signe de la maturité et de l'autonomie du prolétariat), Hugo voyait une dérive dangereuse mettant en péril les fragiles acquis républicains (sur lesquels d'ailleurs il ne se faisait pas trop d'illusions, à cause de l'ascendant des forces conservatrices et réactionnaires). Entre un paternalisme rigide qui demande aux exclus et aux exploités d'attendre bien sagement et une foi acritique en l'autosuffisance d'une classe ouvrière insurgée, apparemment déliée de toute règle, aucun des deux auteurs ne semble avoir suggéré une approche de l'événement qui puisse nous paraître aujourd'hui assez nuancée. Mais si particulière que soit la conjoncture de 1848, la réaction de Hugo semble surtout illustrer une attitude plus générale qui supporte le rapprochement avec Hegel, avec sa manière de préférer le temps long de la maturation graduelle au temps bref de la révolte, et de croire l'époque des révolutions violentes plutôt derrière nous.

Mais quel est alors le statut du récit de la barricade dont, on l'a vu, la force et l'originalité semblent justifier à elles seules l'interprétation socio-politique des *Misérables* ? S'agit-il d'une enclave narrative ou d'un morceau de bravoure artificiel ? Non, car dans le roman, Victor

Hugo *théorise* bien sa sympathie pour la révolte en question. On l'a déjà constaté : l'écrivain sait aller loin dans l'idée selon laquelle les processus d'apprentissage de longue durée peuvent ralentir, s'enliser, s'inverser. Le passé (monarchique) et son cortège de brutalité peuvent résister mieux que ce qu'on avait prévu. Dans les considérations qui encadrent le récit de la barricade, il distingue donc sur cette base l'insurrection et l'émeute. L'insurrection, cette révolte populaire qui se produit sous un régime non démocratique (il semble être fait référence au suffrage universel), accélère le mouvement de l'histoire ; elle est donc légitime. Ainsi, les événements de 1832 rapportés dans *Les Misérables* avaient le droit pour eux. En revanche, l'émeute, qui se produit sous un régime démocratique, ne l'est pas car, injustifiable en elle-même, elle inhibe en plus des possibilités de progrès graduels qui sont déjà présentes ; elle ressemble trop à ces coups d'État que chérissent les forces réactionnaires. Cependant, Hugo admet lui-même la fragilité de sa distinction. Juin 1848, paradigme de l'émeute, avait *lui aussi* « une certaine quantité de droit ». « Ces mots, qui veulent être des injures », poursuit-il, « gueux, canailles, ochlocratie, populÉchos kantiens et hégéliens dans *Les Misérables* 95

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

lace, constatent, hélas ! plutôt la faute de ceux qui règnent que la faute de ceux qui souffrent ; plutôt la faute des privilégiés que la faute des déshérités »⁴⁹.

Au-delà de la casuistique, l'impression demeure donc que la description empathique que fait Hugo des événements de 1832 et de ses acteurs dépasse ses conceptions les plus réfléchies et les plus explicites en matière de philosophie politique ou de pensée de l'Histoire. Emporté par sa sympathie pour les petites gens et les vaincus (« il faut bien que quelqu'un soit avec les vaincus »⁵⁰), l'écrivain, abandonnant les grands principes, s'enthousiasme pour les premières expressions, inévitablement maladroites mais puissamment inspirantes, du mouvement démocratique et populaire qui, bien sûr, doit, d'après lui, ensuite trouver des voies plus compliquées. Certes, personne ne dit qu'un récit éclairé par une sympathie instinctive plus que par des raisons froidement argumentées soit inintéressant, artistiquement et intellectuellement, ni qu'il possède une portée amoindrie. Tout ne peut pas demeurer toujours sous contrôle. Reste que l'épopée de la barricade, malgré son importance, ne résume certainement pas les idées politiques et philosophiques des *Misérables*. Celles-ci semblent, à la limite, mieux assurées lorsqu'elles se situent dans une certaine proximité avec une pensée de la maturation historique et de l'institution sociale dans le style de Hegel.

Conclusion

Descendre dans les bas-fonds de la société, accompagner la révolte populaire contre l'oppression et l'humiliation : il y a là deux mouvements qui ont inspiré la réflexion moderne depuis deux siècles, alimentant décisivement la création artistique et les sciences sociales (qui leur doivent une partie de l'impulsion dont elles dépendent encore).

Jusqu'à quel point une telle orientation est-elle autonome quant à ses fondements intellectuels ? L'histoire du marxisme, où elle fut motrice, semble montrer le caractère problématique de cette autonomie. C'est ainsi qu'il a existé des versions ou des interprétations du marxisme dans lesquelles cette orientation s'infléchit au profit de la mise en va-

49. *Œuvres complètes de Victor Hugo, Roman VI*, Paris, Imprimerie nationale/Ollendorff, 1909, p. 5.

50. *Ibid.*, p. 49.

96 Stéphane Haber

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

leur des bases normatives et morales de l'engagement comme de la pensée : si tout ne revient pas à dire *oui* au mouvement supposé nécessaire de l'Histoire, c'est que le dépassement du capitalisme et l'avènement du socialisme constituent *d'abord* des fins moralement désirables⁵¹. Or une telle position peut nous reconduire dans l'orbite kantienne. De même, il a existé des versions ou des interprétations

hégéliennes du marxisme : puisque celui-ci ne se ramène pas à un matérialisme sommaire d'inspiration déterministe, il engage sûrement des présuppositions philosophiques sur la nature des choses sociales et historiques et sur la formation du sujet qui nous rapprochent de l'univers de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*⁵². Bien sûr, il faut continuer à lire le roman de Hugo de façon sociale et politique, comme l'ont fait avec bonheur Macherey et Badiou, conformément à la force inentamée du projet critique et de l'élan révolutionnaire. Il y a là une avancée évidente par rapport aux approches classiques – celle de Renouvier, en premier lieu – qui se bornaient à y voir une série de portraits destinés à émouvoir le public et, accessoirement, à attirer son attention sur certains « problèmes sociaux »⁵³. Au contact brûlant de l'aliénation et de la révolte, c'est, bien plutôt, une vision stimulante de la création artistique, de la pensée et de l'action prises ensemble qui s'invente. Pourtant, à leur manière, *Les Misérables* avaient pris acte précocement des limites inévitables qui affectent le double mouvement allant vers les bas-fonds ou les marges de la société et vers la révolte politique : avec l'Individu solitaire qui garde obstinément le sens de son devoir, avec l'Histoire comme progrès et lente maturation, des images complémentaires de la vie humaine, de ses conditions et de ses fins, sont proposées, mises en scène, affirmées. Des images qui, quelle que soit leur valeur intrinsèque, enrichissent singulièrement la signification philosophique de l'oeuvre.

Bibliographie

Aragon, L., *Avez-vous lu Victor Hugo ?*, Paris, Éditeurs Français Réunis, 1952.

— *Hugo poète réaliste*, Paris, Éditions Sociales, 1952.

51. Karl Vorlaender, *Kant und der Sozialismus*, Berlin, Reuther und Reichard, 1900.

52. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1990.

53. Voir Ch. Renouvier, *op. cit.*, p. 216 et suivantes.

Échos kantiens et hégéliens dans *Les Misérables* 97

Le Philosophoire, 55 (2021) – La Littérature

— *Le Musée Grévin* [1943], Paris, Le Temps des Cerises, 2011.

Badiou, A., « Victor Hugo, la grande prose de la révolte », *Ballast*, juin 2015, <https://www.revue-ballast.fr/victor-hugo/> [accédé le 01.12.2020].

Barbey d'Aurevilly, J., *Victor Hugo*, Paris, Crès, 1922.

Dédéyan, Ch., *Victor Hugo et l'Allemagne*, Paris, CDU et SEDES, 1964.

Gaudon, J., *Victor Hugo. Le temps de la contemplation*, Paris, Flammarion, 1969.

Guyau, J.-M., *L'Art au point de vue sociologique*, Paris, Alcan, 1889.

Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit* [1807], traduction de J.-P.

Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

Hugo, V., *OEuvres complètes*, Paris, Ollendorf/Imprimerie nationale, 1904-1952, 44 volumes.

— *Les Contemplations* [1856], Paris, Classiques Garnier, 1985.

— *Philosophie. Préface philosophique aux Misérables*, Paris, GF, 2020.

Journet, R. et Robert, G., *Le Mythe du peuple dans Les Misérables*, Paris, Éditions Sociales, 1962.

Leroux, P., *OEuvres complètes de Pierre Leroux*, Genève, Slatkine, 1978, 2 vol.

Lukács, G., *Histoire et conscience de classe* [1923], traduction de K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1990.

Macherey, P., *À quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF, 1990.

— « Spinoza lu par Victor Hugo », in Tosel A., Moreau P.-F., Salem J., *Spinoza au 19^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 255-267.

Maugras, J.-B., *Cours de philosophie*, Paris, Labitte, 1822.

Maurel, J., *Le Vocabulaire de Hugo*, Paris, Ellipses, 2006.

Philippot, D., *Victor Hugo et la vaste ouverture du possible*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

Raynaud, J., *Philosophie religieuse. Terre et ciel*, Paris, Furne, 1854.

Roman, M., *Victor Hugo et le roman philosophique*, Paris, Champion, 1999.

Renouvier, Ch., *Victor Hugo le philosophe*, Paris, Armand Colin, 1900.

Rosenkranz, K., *Esthétique du laid* [1853], traduction de S. Muller, Paris, Circé, 2004.

Vorlaender, K., *Kant und der Sozialismus*, Berlin, Reuther und Reichard, 1900.